

УДК 281.93+322

Традиции диалога государства и церкви в православно-славянском мире

Н. С. Щёкин, кандидат философских наук, доцент*

В статье автор исследует православно-славянские традиции диалога церкви и государства в эпоху Средневековья. На примере складывания восточнохристианской традиции раскрывается особенность исторических условий развития православного мира в рамках мировой цивилизации. Под влиянием византийской, кирилло-мефодиевской традиции формируется духовная культура восточнославянских народов на основе православной религии. Особое внимание уделено механизму взаимодействия, диалогу государства и церкви в новых социокультурных и религиозных условиях.

Ключевые слова: диалог между церковью и государством, Средневековье, православная церковь, византизм, восточные славяне.

Traditions of Dialogue Between State and Church in the Orthodox Slavic World

N. S. Shchekin, PhD in Philosophy, Associate Professor

The author explores the Orthodox-Slavic tradition of dialogue between Church and State in the Middle Ages. Feature of the historical conditions of the Orthodox world in a global civilization is revealed by the example of the Eastern Christian tradition. Spiritual culture of the East Slavic peoples is based on the Orthodox religion and under the influence of Byzantine, Cyril and Methodius tradition. Particular attention is paid to the mechanism of interaction, dialogue of the State and the Church in the new socio-cultural and religious terms.

Keywords: dialogue between State and Church, the Middle Ages, the Orthodox Church, Byzantinism, eastern Slavs.

История православного христианского мира многогранна и так же плюральна по набору стратегий развития, как и Римский католический мир. Прежде всего отметим, что православный мир не ограничивается, как это зачастую воспринимается, только лишь крещением Древней Руси. Православный мир как географически, так и исторически более насыщен в информационном и этнокультурном аспекте [1, с. 233]. В свое время русский философ Василий Розанов тонко подметил, что каждый народ живет в долготу своей темы. Для православного славянства такой центральной темой стала византийская духовная традиция: «Византия никак не может считаться только прошлым, завершенной и изжитой главой церковной истории. (...) Она до сих пор определяет само православие» [2, с. 249].

Говоря о традициях как о несущей конструкции национальной и культурной идентичности, следует отметить, что кроме славянства носителем духа византизма никто более не является. В истории восточного славянства византизм стал определяющим фактором цивилизационного развития: «Принятие Киевской Русью Греко-византийского христианства (православия) изменило геополитическую кар-

ту Восточной Европы. По мере ослабления Константинополя восточная традиция прочно укрепилась в славянском обществе, развитие которого пошло по иному пути, чем в Западной Европе. Консерватизм православия обусловлен первейшей обязанностью „неприкосновенно сохранять вверенный первоначальный церкви залог веры, ничего к тому догматическому наследию не прибавляя и ничего от него не убавляя“» [3, с. 29].

Генезис современной цивилизации на Западе, развитие цивилизационных процессов в Азии поставили перед всем славянским миром проблему, связанную с его местом в системе координат цивилизаций. Но так как славянская история на фоне общечеловеческого исторического прошлого представляет собой явление молодое, то и обретение славянством цивилизационных форм развития не могло происходить в сугубо историческом разрезе. Экстраполирование в чистом виде культурно-исторической формулы либо западной, либо азиатской системы могло вызвать отторжение, и, как следствие этого, сформировалось бы замкнутое славянское пространство, появились бы предпосылки заката только что зародившегося славянского мира.

* Докторант кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

В контексте генезиса и распространения православия византизм следует рассматривать как феномен, в формирование которого внесли свою лепту и греческий мир, и латинский Запад, и Ближний Восток, а уже с VII—IX вв. — традиции славянства. Именно в этот период возникает своеобразный культурно-религиозный феномен, характеризующийся взаимным проникновением и тесным взаимодействием греческого и славянского начал. Сработал принцип интегративного разнообразия. Простейшая социальная система под названием Византия образовалась посредством интеграции первичных социальных ячеек Ближнего Востока, а в результате распада создала предпосылки для формирования новых социальных уровней интеграции.

Византийская уставность, строй, культура — вот то, что было перенесено на почву славянского язычества, то, что психологически и метафизически в дальнейшем определило характер, особенность славянской традиции и цивилизации, и в частности православия Беларуси. Православие с этого момента можно определять как идеологему, душу нации, парадигму развития славянской общности. В данном контексте термин «восточнославянская цивилизация» определяет ведущую роль в формировании и функционировании религиозного и культурного факторов у славян. По словам М. Свистунова, «примечательно, что Церковь явилась на Русь в „славянском облачении“, т. е. со славянским богослужебным языком и славянской письменностью, так что византийское христианство смогло быстро укорениться, „обрусеть“ и сделаться национальной религией народа» [4, с. 252]. То есть была сформирована принципиально новая традиция, вобравшая в себя мистический опыт Византии, самобытность языческого славянства, западноевропейский рационализм и греческое вдохновение культуры. «Верное понимание христианства сказалось наконец и в том светлом, радостном настроении, которое возобладавало в жизни и княжении Владимира и осталось в народной памяти о нем, связанное с полуисторическими, полумифологическими образами и выраженное в прозвании Красного Солнышка. Этим светлым настроением не исключалось, как мы знаем, не только сознание прежних грехов, но и боязнь греха в настоящем» [5, с. 162].

Можно провести параллель между Европой и Россией, где диалог государства и церкви в середине XVII в. в конечном итоге вылился в конфронтацию двух принципов (начал) — духовного и светского. В то же время следует отметить, что вплоть до XVI в. между светской властью (удельными князьями и великими князьями) и церко-

вью соблюдался определенный паритет взаимоотношений, где каждый занимал свою нишу власти и область деятельности. Заслуживает внимания и тот факт, что изначально Руси была чужда византийская форма правления, по которой монарх был причастен к церковной власти. Но с XVI в. взаимоотношения между царем и церковью стали приближаться к византийскому образцу. Как отмечает В. Сторчак, верховная светская власть постепенно приобретала священническое содержание и функции [6, с. 27]. Русская православная церковь обрела не просто независимость, но и сумела заявить о себе как о серьезной и влиятельной организации. Р. Скрынников делает следующий вывод: «Будучи при своем учреждении одной из многочисленных епархий византийской церкви, русская церковь давно стала фактически независимой от константинопольского патриарха. Преобразование Московской митрополии в патриаршество закрепило эту независимость в нормах канонического права. Усилилось влияние русской церкви на международной арене. Но, как подчеркивает автор, вопреки церковным легендам инициатива учреждения патриаршества принадлежала всецело светской власти» [7, с. 363]. Русский царь становится главным священником, утверждается приоритет светской власти перед духовной, государства перед церковью. Царь стал своего рода хранителем самой церкви и церковной жизни. С. Соловьев очень четко определяет роль и место церкви и царя на тот исторический этап развития Руси: «Если церковь была единственным памятником общественным, если каждый человек со средствами имел сильные побуждения оставить по себе такой памятник, то понятно, что человек с самыми большими средствами в государстве, именно великий государь, должен был отличаться ревностью в построении и украшении церквей, имел значение всероссийского церковного старосты» [8, с. 255—256]. Это принципиально другая ситуация, чем было до XVII в.

Любопытно также отметить, что церковные реформы патриарха Никона первоначально осуществлялись в полном согласии с государственной властью, с царем Алексеем Михайловичем: «Поскольку никоновские реформы полностью поддерживал царь, старообрядцы острее своего меча обратили не только против Никона, но и против царя» [9, с. 88]. Расхождения в церковной сфере начались с вопроса о том, по каким образцам надо исправлять и унифицировать богослужебные книги. Для этой цели были приглашены из Киевской Руси (Украины) ученые монахи, в частности, Епифаний Славинецкий (один из восточнославянских богословов «греческого» направления).

Им противостоял кружок «ревнителей благочестия», которые настаивали на исправлении книг по древнерусским образцам. К числу «ревнителей», выражаясь современным языком традиционалистов, относились будущие непримиримые враги, а в то время единомышленники — новгородский митрополит Никон и протопопы Аввакум Петрович, Степан Вонифатьевич, Иван Неронов. Но, став патриархом в силу обстоятельств и под воздействием бремени власти, Никон изменил свои убеждения. В 1653 г. Никон распорядился заменить при богослужении земные поклоны поясными, креститься тремя пальцами вместо двух и привести книги и иконы в полное соответствие с греческими образцами. В итоге в 1656 г. защитники старых обрядов были отлучены от церкви.

Однако все предпринятые Никоном меры по реформированию церкви сформировали новую на Руси своего рода религиозно-ценностную оппозицию. Возникло течение старообрядцев, создавших свою церковную организацию. Так произошел раскол в Русской православной церкви. Однако суть в том, что это был не только церковный раскол, но прежде всего раскол по линии взаимоотношения государства и церкви. Глубина данной проблемы заключалась в том, что идеология раскола была основана на фанатичной и безапелляционной приверженности старине, неприятию и осуждении всего нового вообще и принципиальном отрицании всего инородного, иноземного. Поэтому сам по себе раскол был непримиримо враждебен светской культуре, светскому знанию, он уводил людей от реальных процессов, совершавшихся в обществе и государстве. Более того, раскол в своей сущности был направлен против государства как светской организации.

Именно столкновение двух принципов — духовного и светского — предвещало последующее трение патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем, а по сути церкви с государством. Важно отметить, что все церковные соборы в XVI—XVII вв. собирались по личному повелению государя, в ведении которого находились как все организационные дела, так и придание силы закона и реализация в жизни постановлений соборов. «Все церковное управление, церковные власти, начиная с патриарха, подчинялись царю» [10, с. 117]. Члены собора, включая высших иерархов церкви, имели в большей степени совещательный голос, царь — законодательный. Поэтому-то царь Алексей Михайлович во время венчания на царство и говорит о превосходстве царства над священством, сказав о том, что его уже благословил отец тремя великими княжениями и тремя царствами: «Мы не знаем иного законоположника себе, кроме Хрис-

та, который дал власть вязать и решать. Уж не эту ли привилегию дал нам Царь? — восклицает патриарх Никон и продолжает далее: — Нет, он похитил ее от нас, как свидетельствуют его незаконные дела. Какие? Он церковью обладает, священными ведами богатится и питается, славится тем, что все церковники ...покоряются ему, оброки дают, работают, воюют, судом и пошлинами владеет», — резюмирует он государственно-церковное положение дел в России. В другом месте Никон говорит о том, что «государь царь восхитил Церковь и все достояния Ее в свою власть незаконно...» «Кесарю кесарево, а Богу — богово» — таков лейтмотив критики патриарха Никона. Царь должен заниматься мирскими делами, а Церковь — духовными. Иначе — нарушение «Божественных законов»: симфонии духовной и светской власти, когда царство становится выше священства. «...мы тому чудимся, точно царь археереом и ереом нудит (заставляет) руки своя целовать, не суть архиерей, ни ерей; еще ему государю, за премногою его гордость, мнится священство менши царства...» — окончательно определяет причину государственно-церковного конфликта патриарх Никон. Цезарепапистские реформы сына Алексея Михайловича — Петра I — явились, таким образом, лишь логическим завершением предыдущей государственно-церковной политики [6, с. 29—30].

Конфликт между Никоном и Алексеем Михайловичем, церковью и государством обострился во время принятия Соборного Уложения 1649 г. Соборное Уложение завершило процесс уничтожения церковной юрисдикции по гражданским и уголовным делам. Эти меры помимо их юридического значения наносили церкви также немалый материальный ущерб, лишая ее постоянных и крупных доходов в виде судебных пошлин. На следующий год эти изменения были подкреплены учреждением особого Монастырского приказа, который был составлен исключительно из светских людей, думных дворян и дьяков, и должен был осуществлять суд по всяким гражданским делам на всех иерархов, священников, церковный причт и других церковных людей, за исключением патриарших. По уголовным делам все церковные люди, не исключая и патриарших, были объявлены подсудными Епископу и Разбойному приказу и воеводам: «Неудивительно, что патриарх Никон называл Уложение 1649 года „бесовским“» [11, с. 170].

Не только патриарх Никон, но и прочие иерархи, а также монастыри начали жестокую борьбу против мер Соборного Уложения, но добились только одной уступки по судебной линии: постановлением церковного собора 1667 г. клирики (в собственном смысле — священники, монахи и епи-

скопы) были освобождены от юрисдикций светских учреждений даже по уголовным делам, а затем и Монастырский приказ был упразднен. Но через полвека и эта уступка была отобрана уже Петром I.

Необходимо отметить, что все церковные соборы XVI—XVII вв. созывались царскими указами, члены их приглашались лично царскими грамотами, повестка и порядок дня определялись царем, и сами проекты докладов и постановлений составлялись заранее предсоборными комиссиями, состоявшими обычно из бояр и думских дворян. На заседаниях церковных соборов всегда присутствовал или царь, или его уполномоченный боярин, который зорко следил за точным выполнением предначертанной программы.

Разумеется, пока Никон пользовался поддержкой царя, его главенствующее положение в церкви было достаточно прочным. Все принципиально изменилось, когда Никон стал посягать на независимость от светской власти. Никон не только присвоил себе титул «великого государя», но и самостоятельно действовал в решении государственных вопросов. Например, Никон был противником войны с Польшей, поддерживал тайные связи с ее агентурой на Украине, настаивал на войне против Швеции за овладение балтийским побережьем. Вот как описывает С. М. Соловьев чрезмерную самостоятельность Никона в принятии решений и позиционировании себя как независимого правителя: «8 июля 1658 года праздник казанской богородицы, 10 июля был также большой праздник в Москве, установленный с недавнего времени, праздник ризы господней, принесенный из Персии при царе Михаиле; перед обеднею явился к патриарху князь Юрий Ромодановский с приказанием от царя, чтобы не дожидались его к обедне в Успенский собор. Ромодановский привил еще другое: „Царское величество на тебя гневен, ты пишешься великим государем, а у нас один великий государь — царь“» [12, с. 212, кн. VI].

Никон открыто говорил о превосходстве духовной власти над светской и выказывал недовольство политикой в отношении церковного землевладения. Вопрос о положении церкви в государстве, ее отношении к светской власти, возникший еще в период объединения русских земель вокруг Москвы, приобрел наибольшую остроту. Однако государство к этому времени значительно укрепилось, и желание Никона возвысить духовную власть не могло осуществиться. Переоценив силу своего влияния, Никон демонстративно отказался от патриаршества и уехал в Воскресенский монастырь, надеясь, что его призовут обратно. Но по инициативе Алексея Михайловича в 1666—1667 гг.

в Москве прошел Собор вселенских патриархов, который осудил Никона, снял с него патриарший сан и подтвердил необходимость подчинения церкви государству.

Таким образом, Церковь сыграла противоречивую и одновременно основополагающую роль в истории России, славянской цивилизации. Здесь наиболее актуальны слова В. С. Соловьева: «Церковь, которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности, становится для России палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики» [13, с. 229]. Противоречивый диалог Русской православной церкви и государства, закончившийся признанием приоритета светского начала перед духовным, реализовался в контексте общеевропейской традиции, ориентировавшейся на утверждение принципа светскости в дальнейшем диалоге церкви и государства на европейском пространстве. Более того, невзирая на все пертурбации во взаимоотношениях государства и церкви, православная церковь сыграла свою неповторимую роль стабилизирующего фактора: «Как часто бывало в истории православия, на национальный кризис Церковь отвечала духовным подъемом» [9, с. 84].

Православная церковь явилась национальным стержнем, хранительницей традиций и непреклонным выразителем интересов национального государственного строительства. Так, известный русский зарубежный историк церкви Н. Воейков пишет: «Признав основой государственного развития Руси ее Православие, мы видели, что Русская церковь помогла государству избавиться от всех угрожавших ее существованию врагов, стать империей, т. е. центром притяжения и приютом многочисленных иноплеменников... отделенных от родины русских Западного края укрепить на вековую борьбу с коварным латинством» [14, с. 505]. Необходимо отметить, что православие сумело подняться над национальными рамками и вместе со славянскими традициями безболезненно проникло в иные культуры российского государства: «Поразительный факт: в 1612 г. еще живы были те, кто помнил покорение Казани в 1552 г. Казалось бы, падение Москвы и смута предоставили великолепную возможность свести счеты. Но татарские старейшины, посылая своих детей и внуков в Москву, говорили не о мести, а о защите и спасении России» [29, с. 93]. Произошла своего рода ассимиляция на культурном, национальном и религиозном уровнях различных воззрений и традиций. Причем противоречий как таковых, которые можно было наблюдать в европейском сообще-

стве, на первый взгляд более едином, не было. Более точно описать сложившийся формат можно словами Пола Фейерабенда: «Плюрализм теорий и метафизических воззрений важен не только для методологии — он является также существенной частью гуманизма» [15, с. 185].

Говоря о диалоге государства и церкви в средневековую эпоху, необходимо отметить специфику этого диалога применительно к территории современной Беларуси. Необходимо признать и понять, что католическая церковь всегда себя чувствовала в какой-то мере обделенной на Западе, при этом предпринимая неоднократные попытки активизации на Востоке. Налицо идеологическое противостояние между православием и католичеством, которое, к слову сказать, никогда не затухало. И это противостояние имеет свою специфику, особенность по сравнению с религиозными противоречиями и религиозной борьбой в Западной Европе.

На Западе протест против католической церкви был инициирован из среды самих католических мыслителей. Например, основатель немецкого протестантизма Мартин Лютер являлся монахом ордена августинцев, а затем доктором богословия Виттенбергского университета. Католичество выступает против протестантизма в качестве правоверного учения против ложной, неистинной религии. Истинная, Божья церковь, основанная апостолом Петром, борется против изобретенного Лютером или Кальвином по существу своему еретического учения. Так аргументировали свою позицию приверженцы католицизма на Западе.

Иначе складывалась ситуация во взаимоотношениях между православием и католичеством в средние века в Великом Княжестве Литовском. С точки зрения православия именно католицизм как раз являлся ложным учением, поскольку его происхождение и догматическое обоснование относятся к более позднему времени. Например, один из известных защитников и проповедников русской веры, сыгравший значительную роль в развитии национальной культуры белорусских и украинских земель, московский перебежчик князь Андрей Курбский в письме православному виленскому мещанину Кузьме Мамоничу говорит о православной религии как о «правоверии» или «истинном богословии» в противоположность католичеству, которое является лишь «полуверием» или «новомысленной и хромою феологией» [12, с. 165, кн. IV].

Как доказывали православные идеологи ложность католической доктрины? Обычно доказательство неистинности католического учения велось с точки зрения православной традиции. Опровержение католического учения и аргументации осуществлялось как по линии привлечения

соответствующих библейских текстов, так и путем обращения к авторитету отцов православной церкви — Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Дамаскина: «Идеология православия разрабатывалась не только в произведениях Курбского или в решениях Стоглавого собора. Но и таких публицистических произведениях, как послание Псковско-Печерского монастыря — философа Филофея (в [15] 20-е гг.) и „Повести о новгородском белом клобуке“, время создания которой ряд исследователей относит еще к XV в. В этих произведениях проповедуются идеи греховности всего католического и России как единственного после падения Константинополя в 1453 г. центра истинного христианства, „Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти“» [3, с. 85].

Подобный способ аргументации свидетельствовал о том, что защитники православной веры борются против католицизма с позиции традиций и церковных авторитетов. И в этом смысле их логика, так сказать, уступает «диалектическим софизмам» (выражение князя Андрея Курбского) католических писателей, которые защищали римский костел, не только обращаясь к религиозным традициям, но и истиной логических рассуждений. Казалось бы, такое логическое превосходство неминуемо приводит православных ревнителей к поражению. Однако этого не случилось, чему есть свое объяснение.

Католические мыслители, отшлифовавшие методы борьбы в схватке с протестантами, заимствовали от последних оружие рационалистической критики христианских произведений и католических авторитетных богословов. С этой синтетической методологией традиционного (догматического) и критического мышления католические идеологи вступили в религиозную полемику с православием, где под видом рационалистической критики православной конфессии стремились навязать православному населению Речи Посполитой католическое учение. Православные полемисты, чтобы противодействовать агрессии католического рационализма, вынуждены были облачиться в наряд православной традиции (догматики). В тех конкретно-исторических обстоятельствах православный догматизм защитников русской веры был прогрессивнее католической диалектики, так как за внешней религиозно-церковной полемикой между идеологами «истинного богословия» и «ложной феологией» скрывалось реальное содержание взаимоотношения церкви и государства, диалог между ними. Объективно выходило, что защита православной религии в то время означала защиту национального развития Беларуси и Украины: «В то

время, когда европейские народы, возросши, выпутывались из средневековых пеленок католического, латинского единства, чтобы с помощью родных языков развить свои народности, в то время иезуиты делали дерзкий вызов истории, утверждая, что не будет на свете никакой академии или коллегии, где бы науки преподавались на иных языках, кроме латинского и греческого» [12, с. 377, кн. V].

Униатство со всеми своими причудливыми формами и социокультурными нагромождениями не смогло стать национальной религией или по меньшей мере не вызывать культурного отторжения. Появившиеся в Литве иезуиты были не только проводниками церковной унии, но и прежде всего верными слугами папства. А это означало принять на веру чуждое традициям вероисповедание и поступиться национальными и культурными интересами. Исторический ход церковной унии был связан с притеснением (преследованием) Западнорусской церкви, что естественно вызвало недовольство жителей: «...сама же уния (...), кроме горечи и слез, ничего православным западнорусам не принесла, а в самой Польше вызвала анархию и послужила одной из причин ее падения» [16, с. 72]. В этой связи нельзя согласиться с мнением С. Подокшина о том, что «далучэнне Беларусі ў выніку падзелу Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі, што стварыла вельмі спрыяльныя ўмовы для існавання праваслаўнай царквы, не толькі не ператварыла яе ў царкву нацыянальную, а, наадварот, пахавала гэтую магчымасць» [17, с. 106].

Традиции греко-византийского христианства сформировали новый исторический и культурный облик славянского мира, основанный на взаимодействии язычества и православия. Так, Григорий Сковорода, размышляя о Боге, пишет: «Весь мир состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог. (...) ...у древних Бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена, например натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и пр. А у христиан знатнейшие ему имена следующие: дух, Господь, царь, отец, ум, истина» [18, с. 561]. Из приведенных слов видно, что такая традиция, как цезарепапизм, со всеми вытекающими отсюда последствиями, стала основополагающей в славянском мире.

Таким образом, сегодня православная традиция дает нам чрезвычайно большие возможности и открывает нам новые формы взаимодействия госу-

дарства и церкви, церкви и общества. Диалог православной церкви и государства имеет глубокие социально-исторические корни. Переосмысление церковью своего опыта взаимоотношений с государством подводит современное общество к движению нового принципа сосуществования — диалога как единственной и безальтернативной формы сосуществования с государством.

Список цитированных источников

1. Щёкин, Н. С. Восточнохристианская цивилизация и православный мир: традиции и перспективы развития / Н. С. Щёкин // Проблемы упр. — 2010. — № 2 (35). — С. 233—236.
2. Шмеман, А. Исторический путь православия / А. Шмеман. — М., 2007.
3. Георгиева, Т. С. Христианство и русская культура / Т. С. Георгиева. — М., 2001.
4. Свистунов, М. Н. О влиянии Русской Православной Церкви на формирование основ русской цивилизации / М. Н. Свистунов // Социал.-гуманитар. знание. — 2004. — № 1. — С. 252—261.
5. Соловьев, В. Византизм и Россия / В. Соловьев // Византизм и славянство. Великий спор. — М., 2001. — С. 155—198.
6. Сторчак, В. М. Харизматические черты сакрализации царской власти в средневековой Руси / В. М. Сторчак // Религиоведение. — 2012. — № 2. — С. 21—32.
7. Скрынников, Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв.: подвижники русской церкви / Р. Г. Скрынников. — Новосибирск, 1991.
8. Соловьев, С. М. Чтения и рассказы по истории России / С. М. Соловьев. — М., 1990.
9. Поспеловский, Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР / Д. В. Поспеловский. — М., 1996.
10. Никольский, Н. М. История Русской церкви / Н. М. Никольский. — М., 1983.
11. Никольский, Н. М. История Русской церкви / Н. М. Никольский. — Минск, 1990.
12. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен / С. М. Соловьев. — М., 1961.
13. Соловьев, В. С. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2-х т. — М., 1989. — Т. 2.
14. Воейков, Н. Н. Церковь, Русь, и Рим / Н. Н. Воейков. — Минск, 2000.
15. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. — М., 1986.
16. Зноско, К. Исторический очерк церковной унии / протоиерей Константин Зноско. — М., 1993.
17. Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура: філасофска-гістарычны аналіз / С. А. Падокшын. — Мінск, 2000.
18. На горах Киевских. Фольклор и литературные памятники Украины / сост. Н. Сулыма. — М., 2010.

Дата поступления в редакцию: 17.08.2015 г.